

Связи и отношения религии и современной культуры

Отношения между религией и культурой не могут быть описаны с помощью линейных односторонних зависимостей. Исключительно сложный характер этих феноменов объясняет тот факт, что в ходе их взаимодействия обнаруживаются процессы многоаспектного взаимного обуславливания и обоюдного влияния.

К.Г.Доусон отмечает в этой связи, что «отношение между религией и культурой всегда двусторонне. Образ жизни влияет на подход к религии, а религиозное отношение влияет на образ жизни» [Доусон К.Г. Религия и культура / Пер. с англ., вступ. ст., коммент.: Кожурин К.Я. СПб., 2000. С. 99]. Современному секуляризованному сознанию может показаться, что «религия настолько обусловлена культурой и экономикой, что сама является продуктом культуры. Но как бы далеко, - пишет Доусон, - ни зашел этот процесс культурного обуславливания (а он действительно может зайти очень далеко), мы никогда не сможем исключить альтернативного решения – что культура формируется и изменяется религией. Следовательно, в то время как на практике религия народа ограничена и обусловлена его культурой, в теории культура является умышленным усилием привести человеческую жизнь в отношение с божественной реальностью и подчинить ее божественной власти» [Там же. С. 101]. Таким образом, в культуре действует двуединый процесс: «любое материальное изменение, преобразующее внешние условия жизни, будет также изменением культурного образа жизни и тем самым произведет новое религиозное отношение. И подобно этому любое духовное изменение, преобразующее взгляды людей на реальность, будет стремиться к изменению их образа жизни и тем самым произведет новую форму культуры» [Там же].

В целом, по поводу характера отношений религии и культуры существует ряд разнообразных по своему содержанию позиций. Так, одни авторы считают, что религия и культура находятся в ситуации непротиворечивого единства – сосуществования, которое плодотворно влияет и обогащает их обеих. Другая группа ученых, напротив, полагает, что религия и культура состоят в отношении стойкого антагонизма, характеризующегося перманентным наступлением друг на друга с целью разрушения мировоззренческих оснований. При этом культура в этом противоборстве оказывается в роли активного нападающего, и религии, как правило, приходится защищаться вплоть до ответных контрударов.

Что касается последней позиции, то здесь, казалось бы, возникает своеобразный парадокс: как религия, будучи значимой частью культуры*, может состоять во враждебном с ней же отношении, получается, что религия, стремится подорвать свои же собственные основы, свою питательную почву, образно говоря, рубит сук на котором сидит.

На мой взгляд, эта парадоксальная ситуация имеет два возможных решения. Во-первых, противоречие религии и культуры проистекает из оппозиции небесное-земное, или вечность-история, в которой культура отождествляется со сферой земных, конечных материальных интересов, а религия – с хранилищем вечных трансцендентных смыслов. В этой связи религия указывает смертному, стремящемуся к земным благам человеку на вечные, непреходящие ценности, на закон воздаяния за все совершенные поступки и мысли в будущей вечной жизни. От осознания этого у человека открывается духовное зрение: перед вечным будущим земное существование кажется уже второстепенным и значимым только постольку, поскольку оно может способствовать вечному блаженству. С этой точки зрения, и отношение к культуре целиком зависит от того, насколько она способствует или препятствует духовным, религиозным устремлениям человека. В первом случае это будет, по

* Здесь уместно вспомнить такое определение религии: «...религия – это, прежде всего, обособившаяся и осознавшая себя в качестве таковой сфера культуры, в значительной степени определяющая сознательную идентификацию культурного субъекта» (Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 273).

всей видимости, религиозная культура, а во втором – светская, не разделяющая трансцендентных мотиваций.

Во-вторых, говоря о противоречии религии и культуры, справедливости ради нужно отметить, что культура, взятая в этом смысле, представляет собой, конечно же, не только специфический способ человеческого существования и систему всеобщих принципов смыслопорождения и смыслополагания, как мы привыкли себе представлять культуру, исходя из широких ее определений. Напротив, без использования и активного задействования этих черт культуры ни одна религия сама по себе не могла бы существовать, и именно в этом отношении мы по праву называем ее *частью* культуры. Здесь, таким образом, под культурой имеется в виду к тому же и нечто иное: некие структуры, имеющие выражено бездуховный, антидуховный характер. О чем идет речь? Видимо, о тех чертах культуры, представляющих собой нечто особое, то, что исследователями принято называть одним словом – цивилизация.

В этом отношении культура ассоциируется с чем-то органическим, духовным, сохранившим свою связь с природой, а цивилизация – с механико-техническим материальным началом, связанным с процессами урбанизации, унификации общественной жизни, и напрямую – с упадком духовного потенциала культуры. (См. об этом у Данилевского Н.Я., Тойнби А., Шпенглера О.) Однако, как пишут Пелипенко А.А. и Яковенко И.Г., по сравнению с магией, религия «отличается существенно более умеренным антицивилизационным пафосом. И способностью к компромиссу с цивилизацией. Это выражается прежде всего в том, что религия оформляется в системе институтов, тесно сосуществует с другими формами цивилизации и стремится выработать универсальные формы существования для субъектов цивилизации, предпринимая тем самым своего рода экспансию... Более подробный анализ позволяет выявить, что в конкретной исторической реальности конфессии выстраиваются в ряд от максимально к минимально противостоящим цивилизации» [Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 273]. Исходя из этого взгляда, любую религиозную традицию можно рассматривать как автономную область культуры, развивающуюся в компромиссе либо противоборстве со «стратегией прагматической цивилизованности» [Там же]. Таким образом, далее, говоря о противостоянии религии и культуры, под последней будем преимущественно подразумевать технократическую, материалистическую цивилизацию и общество, подчиненное ее мотивам и целям.

Итак, к первой точке зрения на отношение религии и культуры относится французский философ Жак Маритен. Он подчеркивает, что культура соприродна духовности, и, следовательно, она, по его мнению, соприродна и религии. Для Маритена, наиболее важной составляющей религии является ее сверхъестественная основа, поэтому она всегда трансцендентна по отношению к любой цивилизации и культуре. Религия в понимании Маритена, состоит в двояком отношении с земной реальностью. С одной стороны, христианская религия с необходимостью имманентна культуре, а с другой – абсолютно трансцендентна, когда мы говорим о сверхъестественной ее сущности. Для Маритена резкого противоречия между культурой и религией не существует, поскольку для него не существует разделения культуры и цивилизации по критерию принадлежности к духовному или материальному началу. Для него и культура, и цивилизация, по сути своей, не только материальны, но и духовны. Именно потому, что Маритен не выделяет доминанту механико-технического начала цивилизации, в его концепции исчезает напряжение между религией и культурой как религией и цивилизацией [Гуревич П.С. Философия культуры: пособие для студентов гуманитарных вузов. М., 1994. С. 117].

Теперь подробнее обратимся к описанной выше второй точке зрения на отношение религии и культуры. Так, к числу авторов, придерживающихся позиции о противостоянии религии и культуры, относится англо-американский писатель Томас Элиот. На страницах своей работы «Идея христианского общества» он затронул глубокую проблему сосуществования религиозных взглядов и мировоззрения, обусловленного современной

секулярной культурой, в сознании одного индивида. Элиот даже называет состояние тех, кто стремится вести религиозную жизнь в нерелигиозном мире «невыносимым положением» [Элиот Т.С. Идея христианского общества / Избранное. Т. I-II. Религия, культура, литература / Пер. с англ. под редакцией А.Н.Дорошевича; составление, послесловие и комментарии Т.Н. Красавченко. М., 2004. С. 43]. Эта проблема по преимуществу связана с тем, что каждый член современного общества вовлечен «в рамки институтов, от которых мы не можем себя отделить: институтов, чье функционирование представляется уже не просто нейтральным, но нехристианским» [Там же. С. 20]. Положение осложняется тем, что эти нерелигиозные секуляризованные структуры исподволь, неосознаваемым образом оказывают воздействие на верующих, что приводит - когда мы говорим о христианстве - к постепенной и неуклонной дехристианизации оставшейся христианской части общества.

Вообще, в секуляризованном обществе, где религия ограничена рамками частной жизни индивида, где, в свою очередь, она зачастую обречена на сведение к пустым обрядовым формам, очень трудно заставить людей помыслить о религии всерьез. Т.Элиот пишет в этой связи, что если мы отнесемся к христианству прежде всего как к предмету мысли, а не чувства отдельного индивида, то «следствия такого подхода слишком серьезны, чтобы быть приемлемыми для всех: ибо, когда христианская вера является не просто делом чувства, но и мысли, она имеет практические результаты, могущие быть обременительными» [Там же. С. 9].

В этом состоит еще одно свидетельство того, что религия в современном как европейском, так и российском обществе осталась по сути своей в качестве одной из неосознаваемых культурных народных традиций. Для большинства людей, считающих себя христианами, религия, по большому счету, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки. Взятая в этом смысле, религия превращается в пустую форму без своего существенного содержания. И трудность осмысления настоящего положения дел как раз связана с разрушением иллюзии общества христианской культуры, с необходимостью признать, что «Идея Нейтрального общества», в котором мы ныне живем, и «Идея Языческого Общества» оказываются тождественны [Там же. С. 10].

Но, не смотря на это, норма религиозного, в частности, христианского, поведения подразумевает такое отношение к религии, при котором она должна быть «делом повседневного поведения и обычая, должна быть соединена с общественной жизнью, с бизнесом и развлечениями» [Там же. С. 25]. Однако реальное положение дел отнюдь не таково. «Христианское направление мысли» [Там же. С. 26], как называет это состояние Элиот, проявляется лишь время от времени, т.к. в современном обществе с его непредсказуемой динамикой зачастую поступки даже верующих людей, не говоря уже о неверующих, диктуются обстоятельствами, а не религиозными нормами. С этой точки зрения само современное общество выступает мощным фактором дехристианизации, поскольку «преобладающая часть механизма современной жизни направлена лишь на санкционирование не-христианских целей, что сам он враждебен не только осознанному стремлению меньшинства к христианской жизни в мире, но и сохранению какого-либо христианского общества» [Там же. С. 28] как такового. Если рассуждать, исходя из этой позиции, что современное общество *враждебно* христианскому мироотношению, то, получается, и современная культура враждебна религиозному мироустройству.

Итак, такое безрелигиозное, «нейтральное», как называет его Элиот, общество неосознаваемым образом воздействует на верующее меньшинство. Причем этот процесс связан не с размыванием, профанизацией внутреннего содержания религиозного поля, а с профанизацией представлений о нем. Но необходимо отметить, что обозначенная трансформация затрагивает уровень ментального, личностного восприятия существа религии конкретным индивидом, не затрагивая самого неизменного сакрального религиозного ядра, о котором пишет В.Рокитянский [См.: Рокитянский В. Традиция и дух времени // Рокитянский В., Пинский А. Традиция и мейнстрим. М., 2000]. Как правило, индивиды,

наиболее подверженные подобному влиянию теряют сущностную (догматическую, литургическую, церковную) связь со своей религией, и, лишившись духовной подпитки, не способны противодействовать обмирщению своего религиозного сознания.

Ситуация сосуществования религиозного и светского, секуляризованного полей приводит к формированию в сознании людей двух стандартов и образов жизни: один стандарт соответствует религиозному мироотношению, а другой – светскому. Элиот считает позицию разделения жизни мира и жизни духа неприемлемой, т.к. в растущей сложности современной жизни верующие не просто вынуждены сотрудничать с неверующими, но они неизбежно включены в не-религиозные институты и системы. При этом религиозные принципы постепенно размываются, поскольку, как на то указывает Рокитянский, секуляризующие тенденции всегда оказываются гораздо сильнее сакрализующих, ведь созидать, как правило, сложнее, чем разрушать.

Поэтому, чтобы избежать ситуации двойных стандартов, внутреннего раскола в индивиде на христианский и нехристианский образ мироотношения в зависимости от сложившейся ситуации, необходимо достичь «гармонизации обычной жизни во времени и жизни вневременной, духовной» [Элиот Т.С. Идея христианского общества / Избранное. Т. I-II. Религия, культура, литература / Пер. с англ. под редакцией А.Н.Дорошевича; составление, послесловие и комментарии Т.Н. Красавченко. М., 2004. С. 43]. Однако при этом Элиот подчеркивает, что тождественны они никогда не будут, т.к. Царство Божие на земле неосуществимо. И именно напряжение между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью будет существовать всегда, «и это напряжение выражает самую суть идеи христианского общества и является основным признаком, отличающим христианское общество от языческого» [Там же. С. 44].

Из всего вышеизложенного вытекает и сопутствующий момент. Он заключается в том, что для искренне верующего индивида естественным является стремление к экстраполяции своих убеждений на социокультурную реальность, к осуществлению религиозной культуры и религиозного общества. Эту точку зрения разделяют в основном религиозные мыслители. К примеру, Томас Элиот, признающий себя приверженцем англиканской церкви, пишет, что христианину не должно быть достаточно свободы отправления культа и отсутствия религиозной дискриминации – христианин должен стремиться к осуществлению религиозного общества. Он пишет: «Сколь бы фанатично это ни звучало, христианин не может довольствоваться меньшим, чем христианская организация общества, что совсем не равнозначно обществу, состоящему исключительно из благочестивых христиан. Это будет такое общество, в котором природная цель человека - добродетель и благосостояние в общине - признается всеми, а сверхприродная цель – вечное блаженство - теми, кто имеет глаза, чтобы ее видеть» [Там же. С. 28]. То есть для Т. Элиота главное в христианском обществе – это социальное устройство, организованное с учетом религиозных предписаний, а не личная вера каждого индивида.

Этой же позиции противостояния религии и современной культуры придерживается и Павел Флоренский, чьи взгляды во многом совпадают с убеждениями Томаса Элиота. Флоренский, в частности, утверждает, что, начиная с Нового времени, появляется «Новая культура», уязвленная «хроническим недугом восстания на Бога» [Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре / Христианство и культура / Вступ.ст. и примеч. А.С.Филоненко; Худож.-оформ. Б.Ф.Бублик. М., Харьков, 2001. С. 639]. Для этой культуры «Бог уже не живое лицо, «без Которого не произошло ничего из того, что произошло», не Истина, вне которой нет никакой истины, а лишь гипотеза, которой штопаются прорехи нашего знания и вообще нашей культуры». При этом на протяжении последующего исторического времени укрепляется мнение, что «...чем выше культура, тем менее в ней места этой гипотезе. Вполне усовершенствованная культура должна быть вовсе без Бога» [Там же. С. 638]. Для культуры Нового времени Бог – только «несносное отвлеченное понятие», которое терпится, так как культура еще несовершенна.

Таким образом, вся дальнейшая культура провозгласила своим кредо (буквально – символом веры) автономию человека от всего природного и сверхприродного, естественного и сверхъестественного. В этих условиях «...христианство должно уступить все сферы жизни самодовлеющим деятельности» [Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре / Христианство и культура / Вступ.ст. и примеч. А.С.Филоненко; Худож.-офор.Б.Ф.Бублик. М., Харьков, 2001. С. 140]. Место Бога в этом новом мироустройстве занял идол абсолютизированного человека, да и сама культура, превратившись, с точки зрения Флоренского, в «апологию человеческого самообожествления» [Там же. С. 639], также стала одним из объектов поклонения. Религии отказано в жизнеорганизующей роли, но «если в области культуры мы не со Христом, то мы неминуемо – против Христа, ибо в жизни не может быть нейтралитета по отношению к Богу» [Там же. С. 140]. В этом мнение Флоренского целиком совпадает с позицией Элиота, для которого нейтральное по отношению к религии общество тождественно языческому, то есть, в понимании автора, не-религиозному. Иными словами, нейтральная культура равнозначна для этих мыслителей антирелигиозной, антихристианской.

Далее Флоренский, казалось бы, следуя той же логике, что и Элиот, приходит к утверждению: если мы со Христом, то и культура устроится по образу Христову, ведь, как об этом сказал В.В.Зеньковский: «Христос есть «Истина, Путь и Живот» - и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь натуральный порядок, преображая и одухотворяя его» [Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Человек. 2004, № 5. С. 120]. Другими словами, следуя мысли Флоренского, Образ Христов, породивший христианскую религию, порождает, в свою очередь, и пронизанный христианским мировоззрением социокультурный континуум.

Также оба автора приходят к выводу, что подобное социокультурное устройство – «единственно надежный курс для общества, стремящегося к развитию и к продолжению своей творческой активности в искусстве обустройства цивилизации» [Элиот Т.С. Идея христианского общества / Избранное. Т. I-II. Религия, культура, литература / Пер. с англ. под редакцией А.Н.Дорошевича; составление, послесловие и комментарии Т.Н. Красавченко. М., 2004. С. 21]. Флоренский вторит этой мысли британского писателя, когда говорит о существовании двух типов культуры: созерцательно-творческого и хищнически-механического, где религиозная культура безоговорочно относится им к первому [См. Флоренский П.А. У водоразделов мысли / Христианство и культура / Вступ.ст. и примеч. А.С.Филоненко; Худож.-офор.Б.Ф.Бублик. М., Харьков, 2001. С. 55]. При этом идея религиозного общества предполагает всеохватывающий характер – то, что точнее выразил Т.Элиот: «существование одной Церкви, нацеленной на охват всей нации» [Элиот Т.С. Идея христианского общества / Избранное. Т. I-II. Религия, культура, литература / Пер. с англ. под редакцией А.Н.Дорошевича; составление, послесловие и комментарии Т.Н. Красавченко. М., 2004. С. 43], иначе неизбежен конфликт между религией и культурой, если культуру не признать религиозной культурой, а религию – национальной религией.

Действительно, П.Флоренский и В.В.Зеньковский, утверждают ту же самую мысль, говоря, конечно, уже не об англиканстве, а о православии. По их мнению, оно невозможно как часть культуры, автономная от других ее сфер. В идеале, по их глубокому убеждению, нельзя разделять православную культуру и светскую, поскольку православие объемлет всю культуру в целом, включая каждую ее составляющую. Православная культура, таким образом, это «оцерковление всей культуры», как говорит В.В.Зеньковский [Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Человек. 2004, № 5. С. 120]. Корни подобного отношения культуры и православия уходят, во-первых, в вероучительные основы православной религии, и, во-вторых представления русского человека об окружающем его мире.